GEORGE USCĂTESCU

LINGUAGGIO E CREATIVITÀ NELLE SCIENZE UMANE

Lo sviluppo delle scienze umane risponde senza dubbio ad una delle grandi esigenze dello spirito umano nel nostro secolo. Secolo di un incontro più felice insomma tra la filosofia e la scienza, ma che sotto l'insegna dello storicismo più o meno trionfante, provocando una esasperazione delle scienze della cultura o storiche o umane, ha portato un vasto processo ad una inevitabile crisi dell'*humanitas* dell'uomo, crisi della creativitá e della metafisica stessa che della creatività stessa come „poiesis" è l'espressione più nobile e più transcendente.

Non c'è dubbio che le scienze umane hanno in certo senso culminato la loro attività nel *linguaggio stesso* come espressione ultima del loro sforzo. È stato questo un processo necessario ed inesorabile, già proposto e previsto dallo stesso Husserl nella sua celebre *Quinta meditazione cartesiana.* Quella meditazione che altro non era nella sua essenza che la replica alla *obiezione che la fenomenologia porta al solipsismo.* Husserl voleva allora dimostrare che l'intenzionalità, elemento motore della fenomenologia stessa sulle orme del grande Brentano, è la manifestazione dell'*alter ego* nell'ambito del nostro Io trascendentale. Così una filosofia che voleva raggiungere il limite della scienza e rispondere alla sfida delle nuove scienze umane, voleva impostare il problema del linguaggio come condizione della intersoggettività trascendentale e stabilire i rapporti tra *linguaggio e comunicazione*, la struttura del silenzio e i limiti della comunicazione. Tutto ciò ha derivato ulteriormente nella esasperazione del problemi del linguaggio e la comunicazione in una cultura di massa che rivendica in definitiva il silenzio stesso come uno dei ridotti ultimi della creatività. Nasce così una certa specie di nuovo pensiero scolastico e nominalista, fenomeno che giustifica il successo ultimo tra i contemporanei, filosofi del linguaggio come Wittgenstein, o linguisti come Jakobson o teorici del positivismo logico, del fascinante pensiero di un Guglielmo di Ockham o Duns Scoto.

È estremamente curioso scoprire le anticipazioni di Nietzsche in questa complessa e fascinante materia. Dominato lui stesso dal sentimento della solitudine, il profeta di Sils Maria parla esplicitamente dell'impossibilità della comunicazione e del silenzio come limiti della verità. Ma è sempre Nietzsche quello che proclama che „un individuo isolato sbaglia sempre, però con due incomincia la verità". La verità e la saggezza e la „comunità confortevole". E Zarathustra viene a dire, parlando

DACOROMANIA, serie nouă, III–IV, 1998–1999, Cluj-Napoca, p. 201-212

con gli stessi animali: „Il vostro favellare è il mio riposo. Son così degni di amore parole e suoni! Non sono forse gli arcobaleni e i ponti tra quelli che sono eternamente separati?... Che bella follia le parole!”. C’è in Nietzsche una vera ossessione della necessità di comunicare e nello stesso tempo della violenza e limitazione che il linguaggio fa alla verità. „Il linguaggio estremo mostra la violenza per la quale si cerca di ritenere l’illusione”. Perciò si è detto di Nietzsche come di Kierkegaard, che preferisce il linguaggio indiretto e il giogo e la maschera. La maschera come follia e la follia come maschera. Arlecchino. „Dio ed Arlecchino sono vicini”. Arlecchino, doppio inquietante di Zarathustra ed anche di Socrate. E di Shakespeare. „Non conosco, afferma Nietzsche, nessuna lettura più assurda di quella di Shakespeare. Quanto avrà dovuto soffrire quell’uomo per sentire in quella maniera la necessità di essere arlecchino? Si capische forse Hamlet? Non à il dubbio, ma certezza ciò che lo rende folle. Abbiamo bisogno di essere profondi, abissali, filosofi per sentire così. Tutti abbiamo paura della verità”.

„Non voglio essere un santo, ma piuttosto un arlecchino”. Nietzsche stabilisce anche in ciò che è la sostanza del linguaggio e la creatività, la curiosa e strana avventura delle scienze dette dell’uomo. Scienze che si allontanano mentre crescono e danno i loro frutti – notevoli frutti in molti aspetti – della essenza dell’*humanitas* dell’uomo. Tutto ciò come uno dei risultati deleterei dello studio dell’uomo e delle sue manifestazioni e realizzazioni come essere storico. Tra linguaggio e creatività, il rapporto è permanente come presupposto delle scienze umane. Ma si arriva ad un momento in cui questo stesso rapporto permanente fa sì che la creatività stessa sia puro linguaggio. Che tutto sia linguaggio. Come nel pensiero dei sofisti. O come nella tensione metafisica del teatro di Beckett, il più profondo tra i contemporanei: „Non c’è altro che parole”. Non c’è bisogno di approfondire l’avventura delle scienze umane, per determinare questo risultato ultimo. E con tutto ciò è indubbio che lo sviluppo importante della teoria del linguaggio è arrivato ad un punto in cui costituisce un patrimonio di valori ed una apertura verso orizzonti e punti di vista continuamente rinnovati. È senzaltro merito suo quello di aver introdotto nella dialettica realtà – immaginario un elemento di natura ambivalente che appartiene ad un ordine differente ed allo stesso tempo ad una identità nel senso hegeliano della parola. Ci rifferiamo all’elemento simbolico. La sua natura si stende oltre il reale e l’immaginario ed è precisamente nella capacità di rifiutarsi a confondere il simbolico con l’immaginario, confusione possibile in più di un ordine, in cui risiede l’originalità di alcune teorie contemporanee del linguaggio con le quali culminano, forse in un ambiente di cultura europea di carattere alessandrino, i risultati più stupefacenti delle scienze della cultura. Quelle scienza della cultura denunciate in varie occasioni da Heidegger come pericolo massimo della filosofia e della poesia, simboli eterni della creatività la cui espressione non meno eterna è il linguaggio.

Nel suo incontro culminante con la creatività, il linguaggio cerca le strutture estetiche e semiologiche in un terreno che va oltre il reale e l’immaginario. Nel simbolico. „Noi non sappiamo assolutamente per ora in che

cosa consiste questo elemento simbolico. Possiamo dire per lo meno che la struttura sensibile non ha rapporto alcuno con la forma sensibile, né con una figura della immaginazione, né con una essenza intelligibile. Niente mediante una autonomia del tutto o la pregnanza del tutto sulla parte, attraverso una *Gestalt* che si eserciterebbe nel reale e nella percezione; la struttura si definisce, al contrario, per la natura di certi elementi atomici che pretendono di rendere conto alla volta della formazione del tutto e della variazione delle sue parti. Niente da vedere neanche con *figure* della immaginazione, sebbene lo strutturalismo sia tutto penetrato di riflessioni sulla retorica, la metafora e la metonimia. Perche queste figure implicano esse stesse spostamenti strutturali che devono rendere conto qualche volta del proprio e del figurato. Niente da cedere finalmente con una *essenza,* per quanto si tratti di una combinatoria che si riferisce ad elementi formali che non hanno per se stessi né forma, né significazione, né rappresentazione, né contenuto, né realtà empirica data, né modello funzionale ipotetico, né intelligibilità dietro le apparenze" (Gilles Deleuze, *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in *Histoire de la Philosophie. Le XX^e^ siecle*, Paris, Hachette, 1973, p. 301).

Situazione complessa, questa che nel campo della creatività si riflette in una possibile spiegazione globale nel fenomeno delle avanguardie del secolo con una nuova e singolare unità fondamentale della *poiesis*, la *physis* e la *tecné* nel processo dell'arte. Quel processo dell'arte pura „come contrapposto della pura religiosità", che diceva Gentile. Ma si tratta di una situazione la cui spegazione resta mutilata se noi vogliamo e possiamo precisare quale è la situazione della metafisica nell'ora di massima tensione delle scienze dell'uomo. Quale è dunque il posto della filosofia nel punto in cui le scienze umane situano il loro rapporto culminante in una „comunità intermonadica" alla maniera di Husserl, formata dalla sintesi tra linguaggio e creatività? È ora la filosofia linguaggio, creatività o ambedue le cose? Quale il rapporto essenziale tra una cultura essenziale – la nostra – con la sua *sfera primordiale,* come diceva Husserl, e qualunque cultura *straniera?* Tutto ciò in un momento in cui forse esaudito il desiderio di Husserl, la filosofia vuol essere scienza che non è la stessa cosa con la filosofia della scienza.

L'esperienza capitale delle scienze dell'uomo con dei risultati speculativi e conclusivi che, senza ignorare il patrimonio di *progressi* che queste nuove scienze incarnano, non sono lontani da un certo numero di *aporie,* ha collocato lo stesso problema della metafisica in una speciale situazione. Quella esperienza culmina in certo modo in una filosofia della scienza, che pretende come si vedrà di realizzare un incontro più o meno felice con la metafisica stessa. E crea uno stato di cose angosciosamente, bellamente riflesso, come vedremo anche dopo, nel pensiero di uno dei filosofi più irrequieti delle ultime generazioni di pensatori italiani: Michele Federico Sciacca.

La filosofia della scienza pone in una maniera radicale il problema della sopravvivenza della metafisica. Dinanzi all'affermazione paradossale del nostro tempo riguardo al carattere „cibernetico" della metafisica stessa, la questione implica non soltano una comprensione della situazione della metafisica, ma anche

l'idea stessa dell'essenza della cibernetica, del suo significato, del suo destino e del suo posto nella cornice della scienza dell'avenire. Ora bene, questa idea della essenza della cibernetica che si pone in funzione della „morte della metafisica", è una idea che il nostro spirito non può ricevere e concepire al di fuori dell'origine stessa del nostro pensiero che è un'*origine greca.* La filosofia contemporanea della scienza, infatti, è pienamente cosciente dell'incontro tra scienza e metafisica nella linea della metafisica greca. Nessuna meditazione filosofica sulla essenza della scienza e della tecnica, nessuna spiegazione valida sulla scienza, la cibernetica e l'informatica è stata portata a termine senza che si sia manifestata una approssimazione reale ed una ricettività costante al cospetto della filosofia antica. La meditazione di Heidegger relativa alla essenza della scienza e della tecnica, la esplorazione che egli compie nello stesso tempo nei domini della cibernetica sulle orme della filosofia „provocatrice" di Eraclito, la piena attualizzazione che egli da delle prove. Ogni volta che le scienze fisiche e tecniche e la tecnologia applicata, hanno offerto delle contraddizioni e delle difficoltà apparentemente insormontabili, si è sentita la necessità di arrivare ad una spiegazione „aurorale", che il pensiero greco mai aveva tralasciato di offrire nelle materie più complicate. Tutto in funzione di ciò che, nel 1937, Max Horkheimer, capostipite di quell'orientamente noto ancora come la „Scuola di Francoforte", definiva come „der neveste Angriff auf die Metaphyzik" ed affermava categoricamente: *„Wissenschaft and Metaphysik sind schwer miteinander in Einklang zu bringen".*

Per questa ragione si è ritornato agli antichi testi nella familiarità delle lingue in cui sono stati scritti, con il loro peso semantico, sul quale tanto si è insistito, con la loro struttura e la loro lettura, con i dibattiti, le tensioni che mai hanno cessato, nei domini della traduzione. Basti pensare agli sforzi realizzati in questa materia durante gli ultimi anni nei domini della antropologia e della medicina per farsi un'idea dell'importanza di questa prospettiva.

Ed a questa prospettiva se ne aggiunge un'altra nella quale si esercitano oggi le scienze sociali: quella dell'*interpretazione.* Ci possiamo limitare a ricordare l'approccio a Freud che Ricoeur realizza nel suo libro sulla *Interpretazione* e che si realizza in compagnia di un testo di Eraclito. Ricoeur trova la relazione attuale tra simbolo ed enigma, la provocazione della intelligenza, la fusione del doppio senso, in una parola la simbolica naturale dell'interpretazione, nientemeno che in Eraclito. Tutto applicabile alla metodologia delle scienze sociali ed antropologiche. La stessa accettazione ermeneutica e provocatrice permette di attualizzare il pensiero di Eraclito in altri casi: basti ricordare l'atteggiamento di Heidegger ultimo, quello della accettazione eraclitiana della cibernetica, fedele ad un dialogo provocatore con il filosofo greco. Secondo un principio a lui caro nel suo proprio dialogo con i Greci, questi „ci significano una mostruosa sfida". È nello spirito di questa sfida che si iscrive, secondo Heidegger, la provocazione di Eraclito verso la scienza e la metafisica attuali. È affascinante la capacità di Heidegger durante i suoi ultimi anni di vita di stabilire delle connessioni tra le esperienze più avanzate del nostro tempo e gli istanti in cui si produce l'aurora della metafisica greca. Il filosofo che durante

molti anni aveva manifestato un atteggiamento in un certo modo sprezzante verso qualunque specie di immersione nella storia e nel tempo storico, nella tarda maturità acquista nuove forze e si avvicina al suo tempo ed al suo spirito, in una incandescenza impressionante, lancia raggi di luce sugli avvenimenti.

In una delle sue ultime apparizioni universitarie, la direzione del Seminario dell'Università di Friburgo in Brisgovia su Eraclito, nel semestre d'inverno 1966 – 67, il cui testo è stato pubblicato ulteriormente, Heidegger dimostra una specie di tensione dello spirito che lo porterà ai risultati di questo sforzo attualizzante. Prodigioso è, senza dubbio, il lavoro ermeneutico realizzato nel Seminario di Friburgo sui frammenti di Eraclito. Si tratta di un autentico modello per una Università in crisi, orientata nelle sue ricerche verso la „prassi"; una „prassi" tendente in realtà a promuovere la pigrizia e ad eliminare dei veri sforzi di creatività. In mezzo a questi sforzi si afferma tutta la pienezza della figura del Maestro. Heidegger è un maestro che fa delle domande; le domande dominano i suoi interventi. Attraverso queste domande, egli stabilisce un nesso tra frammenti dissimili, dirige lo sforzo verso un orizzonte comune dove brilla, nell'ora del crepuscolo, la luce maestosa della metafisica.

Con un sentimento poetico il maestro si avvicina a questa ora prima della filosofia. La discussione porta sul significato eracliteo del tutto, dell'uno, del fulmine che governa l'universo, della discordia, della lotta, della colpevolezza, tutti questi concetti destinati a giustificare fino ai nostri giorni il soprannome di Eraclito: Eraclito *l'oscuro.* E Heidegger dice: „Ricordo un pomeriggio che ho trascorso ad Egina. Bruscamente intesi un colpo di tuono. Pensai: *Zeus*. Il vostro compito consiste oggi nel ben vedere in Eraclito colui che cerca di dire *ta pánta*". E Heidegger raccomanda un dialogo diretto, vivo, con Eraclito per analizzare né più né meno, uno dei problemi che oggi interessano di più l'umanità: il problema del governo degli uomini nell'età della cibernetica. In funzione di essa si sviluppano „le scienze della natura e del comportamento dell'uomo".

„Il fatto che le scienze della natura nella nostra vita presente siano dominate in una misura crescente dalla cibernetica, non è un azzardo, ma tutto ciò si trova in qualche maniera predeterminato dalla storia della scienza e della tecnica moderne", afferma Heidegger. L'essenza – libertà o determinismo – del governo degli uomini dipende radicalmente oggi da una teoria della informazione operante nell'ordine biologico e tecnico e di una compresione delle origini e dei fini della cibernetica. Il filosofo è colui che dice agli uomini di scienza „quello che essi fanno veramente". Perciò, non ci si deve „lanciare fino all'azzuro, si devono misurare le parole nel loro peso secondo le realtà più alte".

Ma questo colloquio – più o meno provocante – si stende più o meno a tutte le scienze attuali. Tra esse le scienze antropologiche, l'a antropologia stessa „che è una interpretazione dell'uomo (e) che nel fondo sa già cosa è l'uomo e pertanto mai può domandarsi *chi* è l'uomo. Per un tale modo di porre la questione, essa dovrebbe, in effetti, riconoscere se stessa capovolta e superata" *(Heidegger, Holzwege).* I frammenti di Eraclito hanno trovato nella scienza contemporanea una

ampia attualità. Ciò è vero in primo luogo per le scienze fisiche che si fanno eco di testi come il frammento famoso 90: „Il mondo, che è il medesimo per tutti, nè il dio nè l'uomo sa ciò che è, se non che esso fu sempre, è ancora e sarà eternamente un fuoco vivo che si rianima e si spegne periodicamente. Tutte le cose si cambiano in fuoco ed il fuoco in tutte le cose, come le merci si cambiano in oro e l'oro in merci". Non ci si deve stupire che Heisenberg abbia scritto a proposito di Eraclito nel suo libro *Fisica e Filosofia:* „In una certa maniera, la fisica moderna è estremamente vicina alle idee di Eraclito. Se noi sostituiamo la parola fuoco per la parola energia, noi possiamo quasi ripetere le sue affermazioni parola per parola adoperando il nostro punto di vista moderno". A misura che la scienza moderna abbandona quel sentimento di autosufficienza che Wittgenstein criticava nella logica della scienza di Carnap, la prezenza della civiltà antica diventa più manifesta. Questo si rivela nell'atteggiamento di un umanesimo sereno che adotta Heisenberg in delle opere come *Das Naturbild in dei heutigen Physik* o *Die Künste in technischem Zeitalter* o l'idea dell'*humanum* nelle concezioni biologiche di Jean Rostand *(Biologie et humanisme)* o ancora nella *nemesi* dell'uomo, nelle riflessioni di Jean Monod sulla biologia.

Si può dire anche che nei limiti di un umanesimo classico si situa il panbiologismo di Teilhard de Chardin, con la sua affermazione secondo la quale la vera fisica è quella che riuscirà un giorno a integrare l'uomo totale nella rappresentazione coerente dell'universo. D'altra parte, conviene tener conto della situazione particolare che è oggi quella della metafisica, per concepire l'influsso potente del pensiero antico nel terreno della antropologia e delle scienze sociali e fisiche. In un momento già definito da Hegel come riduzione *(Umhebung),* della metafisica, l'incontro con un momento aurorale, pre-metafisico del pensiero, è facilmente realizzabile. Si tratta di un incontro che si effettua tra il pensiero attuale e la filosofia dei presocratici, che erano anche *i fisici,* pensiero ametafisico per la sua medesima situazione. D'altra parte, ciò che si chiama propriamente metafisica a partire da Kant e forse anche da Cartesio, non è altro che *antropologia,* come è testimoniato dall'evoluzione delle idee e dalla irruzione deleterea delle cosidette scienze della cultura, anch'esse in crisi, in quanto prova della coscienza della crisi o „morte" dell'uomo.

Rivelatore è, in questo senso, il richiamo che si fa attualmente al concetto della *physis* aristotelica. Trattasi di un concetto essenziale, come ha dimostrato anzittutto con vero lusso d'argomenti lo stesso Heidegger. Nel concetto di *physis,* afferma Heidegger, si è riportato „il termine fondamentale che denomina certi rapporti essenziali per l'uomo occidentale, l'uomo della *Storia; Natura e Grazia* (sopranaturale), *Natura ed Arte, Natura e Storia, Natura e Spirito".* E d'un tratto Heidegger fissa la sua ammirevole penetrazione sull'essenziale: „Tuttavia si parla anche della natura dello spirito, della natura della Storia, della natura dell'uomo. La *natura dell'uomo* è stata al di sopra di tutto, uno dei più gravi problemi della metafisica: qualunque cosa si possa dire, la natura appare come una realtà la quale

filosofi e poeti hanno collocato in un *rango più antico che tutte le età e superiore agli dei del crepuscolo d'Oriente",* come cantava il poeta Hölderlin. Natura e Storia, nel loro incontro con l'essere, sono senza dubbio i pilastri della metafisica occidentale. Per questa ragione, Heidegger considera la „Fisica" d'Aristotile come „il libro di fondo della filosofia occidentale", un libro che implica questa certezza originaria: la *fisica* è la *metafisica,* per tanto in quanto la metafisica è fisica. Questa questione ci conduce d'altronde all'idea, fondamentale per la storia della filosofia e senza dubbio essenziale per comprendere l'attualità, la modernità del pensiero tradizionale, che il destino della filosofia di Aristotile consiste nell'essere concepita in una maniera assolutamente „non greca", cioè dire „a partire dalla scolastica, dalla filosofia moderna e dal neokantismo" (Heidegger). Filosofia greca trasferita in un linguggio *non greco.*

Come „non greca" appare quindi la distinzione Natura-Spirito. Essa non lo è „assolutamente", afferma Heidegger. Ed è lì, senza dubbio, che l'*incontro* tra il concetto della *physis* secondo la filosofia greca e la concezione moderna che la filosofia occidentale istaura sulle orme di Aristotile diventa possibile nella sua autenticità radicale e secondo la determinazione essenziale dell'uomo nel dominio della fisica. Questa determinazione rende a sua volta possibile l'idea del *logos* e la sua spiegazione. Essa è il nesso fondamentale tra *l'uomo* e il *logos.* Cos'è l'uomo per la metafisica greca, e più concretamente per Aristotile? L'essere vivente che possiede la *proprietà della parola.* Il carattere specifico dell'uomo, questo *animal rationale,* è il *logos.* Il logos stabilisce una connessione, un accordo; costituisce la determinazione greca dell'essenza dell'uomo, cioè dire „questa relazione sul fondo della quale qualunque cosa presente si stacca necessariamente in quanto tale attorno all'uomo e per l'uomo" (Heidegger).

Un aspetto essenziale della metafisica di Arisotile è che precisamente in questo incontro tra *l'uomo* e il *logos,* essa mantiene la sua fedeltà di fronte alla *natura* dell'uomo. Così il pensiero dello Stagirita non ci conduce affatto a negare i nessi trascendenti e significativi che esistono tra l'essere dell'uomo e la sua perfezione, la sua pienezza trascendente: questi nessi sono già impliciti nell'aristotelismo e questa pienezza è espressa dalla Grazia, la rivelazione e lo stato stesso della beatitudine.

Il nostro discorso ci porta così ad un *incontro* significativo: l'incontro tra la *metafisica* e *l'antropologia*. Ciò è essenziale in Aristotile, in San Tommaso ed in Kant. Le grandi linee del problema sono state tracciate da Heidegger nei termini più suggestivi a proposito dei momenti della metafisica che precedono il momento kantiano. Si tratta dell'istaurazione del fondamento della metafisica come antropologia. „Cosa succede in questa istaurazione kantiana?", si domanda Heidegger. Succede questo: „Fondare la possibilità intrinseca dell'ontologia significa mostrare che essa è una eccezione relativa alla trascendenza, cioè dire alla soggettività del soggetto umano. La questione dell'essenza della metafisica è quella dell'unità delle facoltá fondamentali dello *Spirito* umano. L'istaurazione kantiana

del fondamento rivela che fondare la metafisica significa stabilire una interrogazione sull'uomo. È l'antropologia parte dell'idea che la metafisica è compresa „come disposizione naturale dell'uomo". L'interrogazione – oppure tutte le interrogazioni in questa materia – restano implicite nella quarta domanda metafisica di Kant: *cos'è l'uomo?* Questa questione è implicita nel pensiero di Aristotile, di San Tommaso e nel centro dell'antropologia filosofica di Max Scheler. Tuttavia non è essenziale soltanto la questione, ma, su una vasta scala, la varietà delle risposte. Questo è del resto il fondamento delle scienze della cultura o scienze dell'uomo. Esse si iscrivono nella crisi della metafisica, la giustificano attraverso la autosufficienza delle loro ricerche, nella loro posizione eletta ultima, e nella loro propria grave crisi. È il nesso metafisico della crisi stessa.

In questo contesto si iscrive anche l'essenza e il destino della tecnica. Nella sua determinazione in quanto fisica, in quanto cammino – *ódó*, in quanto „mobilità del movimento" – *enérgeia*, in quanto verità e rivelazione dell'occulto – *alétheia*, in quanto relazione *tecné* – „Poiesis".

È questa senzaltro una prospettiva vera della situazione della metafisica, la cui crisi è connessa alla crisi del gigantismo e la autosufficienza delle scienze dell'uomo. Ed in questo contesto vorrei collocare la fede, bella, ottimista, nella metafisica di M. F. Sciacca, grande scomparso. In un ambiente culturale che ha proclamato ogni volta con più tenace convinzione sulle orme di Hegel e sopratutto di Nietzsche e la schiera dei suoi continuatori del secolo XX, la crisi o semplicemente il superamento della Metafisica, pochi sono stati coloro che hanno saputo, e meno ancora quelli che lo hanno fatto con entusiasmo e convinzione, credere in una reale ed attuale sopravvivenza della Metafisica. Tra questi ultimi M. F. Sciacca occupa un posto, un vero autentico posto di combattimento, che gli fa onore e che offre una prospettiva del tutto speciale alla sua opera.

Il discorso in cui Sciacca fissa il suo atteggiamento specifico di fronte alla questione della crisi della Metafisica è un discorso di granissime implicazioni culturali. Non sarebbe infatti possibile capire questo discorso, se non si coglia l'idea che Sciacca medesimo ha del concetto di crisi. La crisi è per lei una realtà permanente nella storia umana. È un fatto dell'esistenza ed al medesimo tempo una costante della Storia. Si possono modificare le tensioni della crisi e le modalità della sua manifestazione, però la crisi è una permanenza. È da una concezione dell'esistenza quotidiana, da un „magnifico oggi", che Sciacca realizza un approccio al problema in una specie di testimonio ultimo del suo intenso travaglio per raggiungere l'essenza della realtà del suo tempo. La crisi della Metafisica è una realtà sempre collegata alle dimensioni costanti della cultura occidentale, alla propria crisi della religione. Per abbordare congiuntamente questi due problemi fondamentali, Sciacca fa suo un moderno, diremmo attualissimo metodo che si integra nella dottrina dell' interpretazione, che ha trovato nel suo coetàneo Luigi Pareyson, uno studioso di autentica classe.

Certo è che mentre la più spettacolare ricerca filosofica d'oggi, ed anche la più attuale teologia centrano la loro attenzione sul problema della crisi della

metafisica e della religione, Sciacca realizza uno sforzo singolare, da un lato per dimostrare che tanto la metafisica come la religione si alimentano di una permanente tensione critica, e dall'altro lato per poi di manifesto non la sopravivenza ma semplicemente la vigenza della metafisica e della religione nella realtà esistenziale del nostro tempo. Tutto ciò procede da una fondamentale confrontazione della filosofia con l'evoluzione, il predominio delle scienze umane, contemporanee del successo e la crisi dello storicismo. Questa riduzione ha fatto che il „superamento" della filosofia sia stato accettato anche da grandi filosofi contemporanei disposti ad ammetere che essa drovrebbe cedere il posto alla scienza, alla tecnica ed alla cibernetica. L'idea marxista che la filosofia d'ora innanzi assume il compito di trasformare il mondo è quasi universalmente accettata, anche se alle volte attenuata dall'idea che l'interpretazione del mondo è già una „transformazione". Le implicazioni di questa accettazione nelle avventure del vitalismo filosofico, nella prima tappa del secolo, e dello strutturalismo antropologico, nell'ultimo periodo, sono anch'esse una manifestazione di questo stato di cose. In termini generici, la situazione della filosofia è cosi determinata da Luigi Pareyson precisamente in una ampia introduzione all'ultimo libro de Sciacca: „Oggi la filosofia è surrogata, anzi sostituita dalle scienze umane, che contrappongono all'aparente astratezza delle formulazioni speculative, la vistosa concretezza delle loro analisi e dei loro contenuti; nella migliore delle ipotesi essa ha ancora un posto come metodologia delle scienze o consapevolezza critica delle singolari discipline: troppo poco per mantenere alla filosofia una reale autonomia, meno che mai per conservare ancora un senso alla metafisica".

Questa situazione è stata portata a un punto estremo dalla ideologia strutturalista, le cui posizioni e possibiltà di ricerca hanno complicato le cose per l'impostazione essenziale della sua propria attività nel terreno specifico della speculazione del nostro tempo: il terreno dell'*interpretazione*. Un dominio, questo, che appartiene anche alla filosofia nella sua autentica dimensione attuale. Però l'oggetto dell'interpretazione dal punto di vista della filosofia è la verità, mentre quello della ideologia strutturalista è, diversamente, l'efficacia. Nella permanente confrontazione tra metafisica e antimetafisica, la novità che si insinua nel nostro tempo è questa, le cui sorgenti procedono dal campo dell'interpretazione, che nella ultima accettazione heideggeriana del marxismo significa, dal punto di vista della filosofia, nientaltro che trasformazione. E precisamente Heidegger che cerca una uscita „temporale" dal grave dilemma in cui si trova oggi la filosofia. La sua impresa possiede una indiscutibile nobiltà di propositi in quanto impresa ontologica. Nella confrontazione tra l'uomo e la tecnica, specifico dei tempi che corrono, Heidegger osserva l'incapacità dell'uomo di evadere dalla rappresentazione storicizzante della storia, fatto che torna impossibile l'apprensione essenziale del destino dell'essere dell'uomo e dall'altro lato la comprensione stessa dell'essenza vera della tecnica. Ci troviamo in certo senso di fronte alla sfida che la ragione si trova in condizioni di formulare all'assoluto, sfida che accetterà anche Sciacca e che, secondo lui, per varie ragioni porterà ad un

autentico oscuramento dell'intelligenza. Secondo Heidegger, questa sfida tenta di risolvere i suoi gravi problemi e le sue alternative sul piano della coscienza e nei termini della meditazione. Nello spirito di questa nuova e singolare sfida, il filosofo parla „del potere occulto della tecnica moderna" come di qualcosa *che non ha nome* e „non procede dall'uomo" nello spirito di questa sfida o provocazione, concetto frequente nelle sue ultime opere, Heidegger da un giro completo alla idea di Marx sul ruolo del filosofo. Per un pensiero autentico, interpretare il mondo significa al tempo medesimo trasformarlo. La Teoria e la Prassi, la Teoria determina la Prassi, questo è il rapporto tra queste due sorelle nate, secondo Heidegger, da padre e madre sconosciuti. Però il maestro di Friburgo sa valutare questa „novità", che sarà in certo senso il nucleo del pensiero dello Sciacca. La novità del nostro tempo consta nel fatto che la Teoria ha abbandonato "l'abizione ontologica" che aveva nella concezione greca, per tradursi in qualcosa che serve per fissare gli elementi necessari ad una esperienza.

Questa „ambizione ontologica", nel suo carattere di permanenza e di rinnovamento costituisce l'atteggiamento fondamentale di Sciacca di fronte a ciò che è stato definito come la crisi della Metafisica. Nel nome di questa ambizione ontologica, denuncia Sciacca il pericolo dello storicismo, delle ideologie, della „libertà" e della „ragione", „impazzite". Per capir bene il contributo di Sciacca a questa ambizione ontologica, è necessario valutare l'ambito etico della sua dottrina, nonchè la dimensione di certi suoi concetti particolari come „intelligenza", „occidentalismo", ateismo „ottimistico" e „tragico" o „sofferente", „disperazione radicale", nonchè la sua posizione pertecipante, al medesimo tempo, di un esistenzialismo cristiano e di uno spiritualismo cristiano. L'ambizione ontologica di Sciacca vede nel nichilismo affrattellato contemporaneamente al nominalismo il maggior pericolo per una intelligenza metafisica viva ed autentica. Il nominalismo del discorso crea una nuova Babele semantica e situazionale, apre il cammino al nichilismo e con ciò „alla perdita dell'essere e dei valori". Dietro a questo processo di degenerazione vi è una „ragione impazzita", „per la superbia di tutto razzionalizzare o funzionalizzare in vista dell'utopia dell'ultimo domani, senza garantire neanche che sarà un domani qualunque. Questa ragione impazzita è una ragione attiva, dinamica, calcolatrice, che esclude la meditazione, la „povertà nell'ozio", l'immagine di un „Socrate disoccupato" una specie di „leit-motiv" fascinante nello stilo culturale di Sciacca. Questa è la ragione dei sofisti eterni contradditori del „logos" socratico o cristiano che sia. Questa ragione calcolatrice, pianificatrice, eleata ed antiproblematica denuncia l'*inquinamento ecologico* del pianeta, ma niente sa dire dell'*inquinamento della coscienza,* il grave inquinamento della umana intelligenza. L'intelligenza creatrice, meditatrice riflessiva, oziosa, ha per Sciacca, nella sua epifanía culturale, il sapore della sapienza vichiana. Sapienza poetica, potenzializzata, feconda dell'essere. Quella che fa sì che la cultura sia libertà, spiegamento dell'essere in un universo di valori. Quella che Sciacca utilizza per un intelligente avvicinamento tra San Giovanni della Croce e Leopardi.

Difesa delle posizioni di una metafisica oggetiva, la quale si giustifica, come la religione, nella confrontazione con una permanenza dell'idea delle crisi, Sciacca non ignora, tuttavia, al contrario, questo è l'essenziale della sua tematica culturale, la gravità della crisi del secolo. Di fronte ad essa, tutta la sua attività, durante quarant'anni, adopera il tono di una intelligente polemica. Immagine soprattutto rilevante del suo spirito polemico in questa materia è, piu che la sua opera sistematica, il complesso dei suoi scritti caleidoscopici, aforistici, frammentari sebbene inspirati in una unità di pensiero, di linguaggio secondo, di proposito e di dottrina filosofica. Così denuncia egli i filosofi e scrittori condannatti a vivere nell'esilio dell'essere e della libertà, e condanna le false posizioni, soprattutto quelle che coinvolgono l'essenza del cristianesimo: l'esistenzialismo cattolico, il cattolicesimo vitalista, esistenzialista o marxista che sia. Per lui, il filosofo che vuol fare filosofia in piena crisi dell'intelligenza ha bisogno di farla con metodi moderni. Egli sa che la verità metafisica deve essere pensata dal punto di vista della filosofia, la „filosofia e basta", la quale ha la fecondità interpretativa della esperienza solo perche approfondisce la verità. La sua non è la polemica per la polemica a favore della metafisica e contro le determinanti della crisi della metafisica. È una polemica che parte dall'idea che „la guerra al sistema, alla verità eterna, alla metafisica, è stata dichiarata da molti anni". Nella sua lotta, non ci sono idoli che valgano. Nel 1942 si scaglia contro Croce, fino al punto di esclamare: „Diamine! Non è stato lui, Benedetto Croce in carne e ossa, che ha ucciso e per sempre la filosofia?" Per lui la filosofia è consapevolezza dei problemi, non è triste saggezza, né problematicismo, né meno decadentismo. Non è nel nome dell'intelligenza, razionalismo, ma „ragionevolleza". Non è soltanto impostazione, ma anche e soprattutto „soluzione" dei problemi. Non è dubbio, ma meraviglia, così come la dimostra Socrate e Platone dalle sue origini. È invito all'uomo di „costruire secondo scienza e sapienza la propria existenza". Proposta e sforzo di conoscere sè stesso, come ammoniva Socrate, seguendo l'oracolo di Delfi o come insegna a sua volta il cristianesimo. È comprensione in virtù e per virtù dell'intelligenza e dell'amore. È *parola creatrice* ma anche *silenzio,* „luogo infinito creatore di *tutte le parole*". È contemplazione operante in cui Dio e Verità sono la stessa cosa e per cui contraddizione tra Filosofia e Religione non vi può essere. E'drammatica succesione.

Importante è l'incidenza della crisi della Metafisica, secondo Sciacca, nella civiltà della fine di questo milennio. Si tratta di una civiltà che cerca il *dialogo* e la *comunicazione* al di fuori della filosofia, e perciò è una falsa civiltà del falso dialogo, la falsa libertà, la falsa comunicazione, autentica Torre di Babele semantica, che Sciacca denuncia senza posa in tutti i suoi scritti. Nichilismo e Tecnologia sono le sue culminazioni negative e vuote. Falsa in tutti suoi aspetti, la civiltà del secolo finisce per essere anche una falsa filosofia del nulla, una autentica impietà culturale frutto ultimo dell'oscuramento dell'intelligenza. Di fronte a questa crisi Sciacca oppone una costruzione concreta di un rinnovamento metafisico, il cui soggetto ed oggetto è l'uomo. Una costruzione che è una testimonianza esistenziale

ed una esigenza ontologica. Una filosofia, la sua, che concepisce l'uomo che, in quanto io, trova la forza di „testimoniare di sè, essere quello che è: non dormire il sonno del suo essere, ma fecondarsi della sua veglia perenne". Una filosofia che è, anche, in quanto filosofia, un Discorso del *Logos*, formulato in termini, moderni, come pronunziamento dell'essere. „Essere finito l'uomo, a cui è presente come Idea l'essere infinito non può non sentire l'esigenza dell'essere, che è perciò *esigenza ontologica,* cioè aspirazione con tutto il suo essere all'Essere. E' la sua armatura spirituale, la sua sicurezza. Il suo essere, che testimonia di essere, è anche testimonianza dell'Essere. Attestandolo testimonia di se, testimoniando di sè attesta l'Altro da cui è, testimonia di Lui".

La metafisica va restaurata, nell'opera di Sciacca, in una dimensione poetica. Una bella avventura questa, nella quale il filosofo si vuol accompagnato forse non più delle parole, ma dai „*silenzi* di Cristo" da tempo dimenticati, o forse mai rilevati dalla filosofia. Una filosofia la cui riduzione ultima è forse questa: „La storia con la mia esistenza si accende la pipa. Dal punto dell'eternità mi giuoco il mondo a bottoni e mi fumo millenni".

Universidad Complutense
Madrid, Calle O'Donnell, 11